59e ANNEE (6e SÉRIE) No 19 12 MAI 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son vœu de virginité ?

Q. — J'ai été grandement surpris d'entendre récemment un prêtre déclarer que la Sainte Vierge, tout comme les autres jeunes Juives de son époque, en se fiançant à S. Joseph, avait bien la perspective d'un mariage ordinaire, auquel Dieu accorderait la fécondité naturelle. Ce ne serait qu'après la révélation faite par l'archange S. Gabriel que Marie, d'accord avec son fiancé, aurait décidé de consacrer à Dieu, d'une manière absolue, sa virginité. Une telle affirmation m'a semblé tellement étrangère à ce que l'on enseigne habituellement sur la Sainte Vierge et le vœu de virginité qu'elle aurait fait toute jeune dans le Temple, que j'ai recours à l'*Ami* pour obtenir quelque lumière sur ce point délicat.

R. — Ce problème serait-il donc tellement à l'ordre du jour qu'il nous ait valu trois ou quatre questions analogues à celle qu'on vient de transcrire ? Il est vrai que la théologie mariale n'a pas hésité depuis quelque vingt ans à multiplier les privilèges accordés à la Sainte Vierge : *de Maria nunquam satis*. Aussi la moindre réticence apparaît bien vite comme une déviation regrettable à l'orthodoxie alors qu'en réalité c'est souvent tout autre chose. Tel est, croyons-nous, le cas de l'affirmation soumise aujourd'hui à notre appréciation.

Marquons bien, en effet, dès le début, que le dogme de la virginité de Marie, avant, pendant et après l'enfantement de Jésus n'est pas ici en cause. Il s'agit simplement de savoir si la Mère de Jésus a émis un *vœu de virginité* AVANT de connaître sa vocation à une maternité divine... et QUAND ce vœu aurait été émis par elle.

Le P. Merkelbach, O. P., dans sa *Mariologia* — traité objectif et pondéré entre tous — s'exprime ainsi sur le temps où la Vierge aurait émis son vœu :

1° Les uns disent que cela fut fait *dès le premier instant de la conception*, la Vierge possédant déjà alors l'usage de la raison. Ils supposent que ce vœu fut inspiré par Dieu, et ainsi, dès le début, Marie fut la parfaite épouse du Saint-Esprit. — Mais c'est là une conjecture simplement possible, qu'aucune raison positive ne fonde, à moins qu'on ne veuille simplement affirmer que Marie, dans la mesure où elle voulait plaire à Dieu en toutes choses, l'ait voulu implicitement.

2° D'autres disent que ce vœu fut émis *dans un âge très tendre*, quand, *vers trois ans*, Marie fut présentée au Temple. — Mais c'est là encore, semble-t-il, simple conjecture.

3° Enfin, d'autres reculent le vœu *à un âge*, jeune sans doute, mais *suffisamment avancé* pour que Marie ait commencé à réfléchir sur l'usage du corps et sur la virginité, avec une intelligence suffisante de ces choses : c'est alors qu'elle se serait parfaitement consacrée à Dieu. — Assertion satisfaisante et, semble-t-il, probable.

Cette dernière hypothèse paraît assez compréhensive pour pouvoir englober l'affirmation soumise à notre jugement. Mais dès l'abord, on peut constater qu'il ne s'agit en tout ceci que de simples opinions : la foi et l'orthodoxie sont hors de cause.

Reprenons cependant les trois tendances mentionnées pour les examiner de plus près et y faire entrer quelques nuances indispensables.

* *

I. — Le vœu de virginité accompli *dès le premier instant de la conception* a pour fondement psychologique l'existence en Marie d'une science infuse lui conférant, dès le premier instant, l'usage de la raison. Qu'une telle science ait pu être concédée à Marie, tous les théologiens le confessent, quelles que soient les divergences d'application qu'ils envisagent.

Cette possibilité a été récemment rappelée par le P. Plessis dans son *Manuel de Mariologie dogmatique* (n. 82-84) et par le P. Keuppens, *Mariologiæ Compendium* (n. 169-179).

Qu'une telle science soit *possible* en Marie, il semble difficile de le nier, puisque l'humanité de Jésus-Christ en fut favorisée et que S. Jean Baptiste, tressaillant dans le sein de sa mère, semble à plusieurs en fournir un autre exemple. D'ailleurs n'est-il pas convenable que l'âme de Marie en soit ornée ? Aucune des perfections concédées aux autres créatures ne doit être refusée à cette créature parfaite que fut la Vierge, à la condition toutefois qu'on n'y rencontre aucune dérogation à la dignité de la Mère de Dieu, aucune opposition à l'état de voie ou à sa fonction de médiatrice et de corédemptrice. Or la science infuse non seulement ne déroge pas à la dignité de la Mère de Dieu mais elle lui confère une splendeur nouvelle ; elle ne s'oppose pas aux conditions de l'état de voie, puisque, dans son exercice, cette science est indépendante des sens ; enfin cette science serait un précieux adjuvant aux fonctions spirituelles de Marie, en tant qu'elle constitue un principe permanent de mérite.

Mais *le fait* de l'existence d'une telle science en Marie pose de problèmes très complexes, qui font qu'on ne saurait l'affirmer en toute certitude. Aussi, les plus fervents défenseurs de cette opinion la présent-ils, même encore aujourd'hui, comme simplement, quoique vraiment, probable.

La science infuse étant par elle-même indépendante de l'usage des sens, il faudrait logiquement

admettre que la Sainte Vierge, dès l'instant où elle a joui de ce privilège, n'a jamais cessé de s'adonner à la contemplation des choses divines. Donc, même pendant son sommeil, elle n'aurait pas cessé de faire des actes méritoires ; continuellement et sans aucun intervalle, elle aurait crû en grâce et en mérites devant Dieu, et cela dès l'instant de sa conception ; et les œuvres extérieures auxquelles elle pouvait se livrer n'auraient jamais arrêté l'abondance de sa contemplation.

Ce sont ces difficultés et d'autres du même genre qui empêchèrent S. Thomas d'Aquin de concéder à Marie le privilège de la science infuse et de l'exercice du libre arbitre dès l'instant de sa conception. Dans la *Somme*, III^a q. 27, a. 3, il dit expressément : « Aussitôt sa conception, la Vierge n'a pas eu l'usage de son libre arbitre dans le sein de sa mère ; c'est là *un don spécial du Christ* ». Dans l'art. 6, tout en admettant que Jérémie et S. Jean-Baptiste aient été sanctifiés dès le sein de leur mère — ce qui est très contestable pour le premier — « en ce qui concerne la question du libre arbitre, soulevée par S. Augustin, on tiendra que ni Jérémie, ni S. Jean-Baptiste n'en ont eu l'exercice dans le sein maternel, pas plus que les enfants sanctifiés par le baptême n'en font usage, dès qu'ils sont baptisés. »

Ce n'est qu'à partir du XIV^e siècle que la croyance à cette prérogative mariale commence à se répandre. Mais Gerson l'estime une « témérité ».

Le Christ, dit-il (*Epistola de susceptione humanitatis Christi*, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 455), ne communiqua pas à sa Mère, dès l'instant de sa conception ou de sa naissance, le parfait usage de la raison, encore qu'il aurait pu le faire et que c'eût été chose convenable s'il l'avait fait. Affirmer le contraire, soit par la plume, soit en chaire, serait une témérité ; témérité aussi de prétendre qu'elle ne se livrait jamais au sommeil ou que, pendant le sommeil, elle jouissait d'une contemplation ininterrompue.

Mais déjà S. Bernardin de Sienne enseigne que la Vierge, dès sa sanctification initiale, fut illuminée d'une clarté sans pareille, qu'elle eut l'usage de la raison et du libre arbitre. Durant le repos de son corps, son âme, par un mouvement libre et méritoire, se portait vers Dieu. Peut-être cependant cette contemplation actuelle ne se continuait-elle pas pendant le sommeil (Cf. *Sermo de Conceptione B.M.V.*, IV, art. 1, ch. 3, dans *Opera*, Lyon, 1650, t. IV, p. 86).

S'appuyant sur le « tressaillement de Jean-Baptiste » (Luc, I, 44) Cajétan, dans son commentaire sur les deux passages cités de la *Somme*, adopte une conclusion sensiblement différente de celle de S. Thomas. Il admet que la Sainte Vierge et S. Jean Baptiste ont eut *momentanément* l'usage de la raison, l'exercice *habituel* du libre arbitre étant un privilège du Christ. L'interprétation de Cajétan, admettant pour la Vierge l'usage de la raison au premier instant de la vie pour recevoir d'une façon méritoire la grâce initiale, a été reprise par Contenson (*Theologia mentis et cordis*, l. x, diss. 6, ch. 1, spec. 2, 8°, Paris, 1875, t. III, p. 265) ; par Miechow (*Discursus super Lit. Lauret.*, disc. XCIII, n. 9, Naples, 1856, t. I, p. 178) et de nos jours, par Van Noort (*De Deo Redemptore*, Hilversum, 1925, n. 237) ; Lépicier (*Tract. de B.V.M.*, Paris, 1912, p. 164) ; Campana (*Maria nel dogma cattolico*, Turin-Rome, 1923, p. 303), et Merkelbach (*Mariologia*, p. 200).

Il était convenable, dit ce dernier auteur, qu'une connaissance infuse fût communiquée à Marie en certaines circonstances spéciales, par exemple, au premier instant de sa conception et sanctification, ou encore quand ce mode de connaissance plus parfaite paraissait opportun et convenable pour une intelligence plus parfaite d'un mystère ou pour l'interprétation d'un passage de l'Ecriture. Si une telle connaissance paraît avoir été parfois concédée aux prophètes ou même aux saints, pour leur permettre une contemplation plus élevée, comme nous l'affirment les auteurs mystiques, on ne doit pas refuser à Marie un privilège semblable.

Quoi qu'il en soit de ces restrictions, l'opinion de S. Bernardin de Sienne, reprise par Suarez (*De mysteriis vitæ Christi*, disp. IV, sect. 7 et 8) obtint de plus en plus de succès. Vasquez (*In III^am part.*, dist. 119, c. 3) ; Gabriel de St-Vincent (*Comment. in III^am part.*, disp. 23, dub. 7, n. 9) ; de Rhodes (*Disp. theol. schol.*, tract. VIII, disp. *de B. M. V.*, q. IV, sect. 4, § 3, Lyon, 1671, t. II, p. 244) ; de la Colombière (2^e sermon pour le jour de l'Immac. Concept., 2^e partie, dans *Œuvres*, Avignon, 1835, t. II, p. 219) ; Th. Raynaud (*Diptycha Mariana*, Lyon, 1665, p. 158) ; de Bérulle (*Œuvres*, édit. Migne Paris, 1856, col. 1106) ; S. François de Sales (Serm. 38, *Pour la fête de la Présentation*, Annecy, 1897, t. IX, p. 384) suivent, avec des nuances peu sensibles, l'opinion de S. Bernardin. Au milieu du XVIII^e siècle, S. Alphonse de Liguori lui apporte encore l'éclat de son patronage, principalement dans les *Glorie* ; dans le *Discorsa della Nascità*, S. Alphonse affirme nettement que, « dès le premier instant, Marie commença à exploiter de toutes ses forces et fidèlement le capital de grâce déposé en elle ». S. Alphonse, dit à ce sujet le P. Terrien (*La Mère de Dieu*, t. II, p. 29) « n'aurait pas regardé cet exercice prématuré de la raison comme un principe de progrès continu dans la sainteté, s'il n'était qu'une lueur passagère qui s'éclipse un moment après sa naissance. »

Tout en faisant observer que l'opinion favorable à la perfection initiale de Marie, toute commune qu'elle soit devenue, « ne fut pas regardée comme certaine », le P. Dillenschneider (à qui nous avons emprunté une grande partie de ces détails historiques), conclut son enquête sur « le privilège de l'usage de la raison et du libre arbitre » en déclarant que « c'est une *opinion pieuse* ».

C'est en ces termes mesurés qu'on parle encore aujourd'hui, dit-il, de ce privilège marial. L'admettent sans restriction, à l'instar de S. Alphonse, Scheeben (*Dogmatik*, t. III, p. 525), Terrien (*La Mère de Dieu*, t. II, p. 10-33), Hugon (*La Mère de grâce*, p. 31-46), Charles Sauvé (*Jésus intime*, t. III, p. 262), les Pères de la Broise (*La Sainte Vierge*, p. 41-44) et d'Alès (art. *Marie, Mère de Dieu* (sainteté), dans le *Dict. Apol.*, col. 206 sq.), Disteldorf (*Maria, sedes sapientiæ*, Trèves, 1912, p 164), Garrigou-Lagrange (*La contemplation de l'Eucharistie à l'école de la B. Vierge, Mère de Dieu*, dans la *Vie spirituelle*, t. IX, p. 24), Lahitton (*Theologiæ dogmat. Theses*, t. III, p. 26 sq.), Morineau, (*La Vierge Marie*, Paris, 1929, p. 53-54).

Tout en notant les opinions « plus réservées » (que nous avons signalées plus haut) et l'opposition très nette de Pohle-Gierens (*Dogmatik.*, t. II, p. 263) le P. Dillenschneider conclut en ces termes : « La solution que préconise S. Alphonse et avant et après

lui tant de théologiens de marque, si elle ne s'impose pas, en toute rigueur, n'en est pas moins digne d'être prise en considération » (*La Mariologie de S. Alphonse de Liguori, sources et synthèse doctrinale*, Fribourg (Suisse), 1934, p. 252).

Il s'en faut cependant de beaucoup que les auteurs qui admettent en Marie une science infuse initiale, reportent tous également à ce moment le vœu de virginité. On peut même dire que la plupart de ces auteurs reportent à l'enfance de la Sainte Vierge, et non à sa conception, l'époque où elle émit le vœu de virginité.

Les théologiens de l'Ecole, écrit le P. Terrien, pour ne pas parler des auteurs ascétiques, estiment, et justement, que Marie, *dès sa plus tendre enfance*, avait fait à Dieu cette offrande de toute elle-même... Les Pères, il est vrai, n'ont pas traité cette question d'une manière explicite ; mais, parmi tous ceux qui ont parlé du vœu de virginité fait par la Mère de Dieu, pas un seul ne le reporte après son mariage avec S. Joseph. (*Op. cit.*, p. 185).

Le P. Keuppens se tient dans une position théologique plus prudente encore :

Des paroles de l'Ecriture : « Comment cela se fera-t-il ? Car je ne connais pas d'homme » (Luc, I, 34), les Pères déduisent que Marie voua à Dieu sa virginité. Ce vœu fut-il absolu ou conditionné ? La question est controversée avec une égale probabilité entre les théologiens. S. Thomas (III^a^, q. 28, a. 4) estime qu'avant ses fiançailles Marie émit son vœu conditionnellement, « si cela plaisait à Dieu » ; mais après les fiançailles avec S. Joseph, elle émit absolument le vœu de virginité et ainsi, d'une façon définitive, elle soumit sa volonté au bon plaisir de Dieu. (*Op. cit.*, n. 212).

Sans hésitation, le P. Plessis propose la solution qui lui semble la plus logique :

La Vierge émit son vœu dès le premier usage de la raison, c'est-à-dire *dès le premier instant de sa conception*. Car c'est alors qu'elle commença à avoir l'usage de la raison. C'est alors aussi que, conduite par le Saint-Esprit, elle inclina toujours vers ce qui était le plus parfait. Elle vit donc que le vœu de virginité était meilleur que la simple volonté de le garder, laquelle du reste ne requérait pas une moindre discrétion que le vœu lui-même. Dès lors que Marie a émis ce vœu avant la puberté, la difficulté est la même, qu'elle ait eu sept ans, qu'elle ait eu trois ans, ou que ce fut au moment de sa conception. (*Op. cit.*, p. 148) [1].

Opinion logique, *si* l'on admet qu'en Marie l'usage de la raison a coïncidé avec l'instant de la conception et qu'une science infuse habituelle ait présidé dès lors au développement de sa vie spirituelle. Nous sommes, comme le dit Merkelbach, dans le domaine des possibles : aucune base scripturaire ou patristique, une simple opinion qui n'est pas admise par tous, tel est l'unique et fragile fondement d'une assertion qu'on n'ose ni affirmer ni infirmer.

* *

II. — Bien plus nombreux sont les auteurs qui reportent le vœu de virginité de Marie au moment de sa présentation au Temple par ses parents vers l'âge de trois ans. Le fondement de cette doctrine est discutable. Billuart, au XVIII^e^ siècle, mettait en garde contre ces précisions, qui nous viennent d'écrits apocryphes, notamment du *Protévangile de Jacques* et du *Pseudo-Matthieu* [2]. Dans ses *Evangiles de la Vierge*, Daniel-Rops s'arrête avec une certaine complaisance au récit de la *Présentation* du Protévangile ou des fiançailles du Pseudo-Matthieu : « Il est impossible, écrit-il, de ne pas sourire de tendresse en lisant les pages où le *Pseudo-Matthieu* ou le *Protévangile* rapportent la vie quotidienne de Marie enfant, petite bonne femme de trois ans, déjà si grave, si enveloppée par la grâce. L'épisode des bâtons des prétendants et de la désignation miraculeuse de Joseph manque-t-il de charme ? » (p. 71).

Le P. Féret, professeur d'exégèse au Saulchoir, dans un article sur « *Le Messianisme de l'Annonciation* » (dans *Prêtre et Apôtre*, 15 mars 1947) est moins accessible au « charme » des apocryphes, dont il expose avec objectivité la portée exacte :

La littérature apocryphe voulut suppléer au silence des Ecritures sur la naissance et l'enfance de la Vierge. Il est d'ailleurs intéressant de noter la courbe suivie par cette littérature pour arriver au vœu de virginité. Les plus anciens apocryphes, notamment le *Protévangile de Jacques* en sa partie plus ancienne (III^e^ siècle), attribuent à Marie une naissance miraculeuse analogue à celle de Samuel. Comme Samuel donc, elle est consacrée à Dieu par ses parents dès sa conception, puis, comme Samuel encore, amenée au Temple. Quand elle a douze ans, cependant, elle n'y peut demeurer plus longtemps, parce que cela eût entraîné la violation des prescriptions légales concernant la pureté du saint lieu. C'est pourquoi les prêtres la confient à Joseph, à charge pour lui de respecter sa consécration à Dieu et de la rendre au service du Temple quand son âge le permettrait de nouveau. Dans ces premières légendes donc, très juives encore d'inspiration, toute l'initiative vient des parents de la Vierge et des prêtres auxquels ils la confient. Marie y subit un sort qu'elle n'a pas choisi. Ce n'est qu'avec un remaniement latin du *Protévangile*, le *Pseudo-Matthieu* (VI^e^ siècle), que, le progrès des idées chrétiennes aidant, on estima plus honorable pour elle qu'elle ait pris de son propre chef l'initiative de sa consécration et que, d'une façon tout aussi gratuite d'ailleurs du point de vue documentaire, on lui attribua le *votum virginitatis* [3].

Cette mise au point nous permet d'interpréter avec plus de largeur d'esprit le sens de la fête de la *Présentation de Marie au Temple*.

L'Eglise, nous dit Billuart à ce sujet, célèbre cet acte d'extrême piété et de grande générosité par lequel, encore en un âge tendre, la Vierge se lia par le vœu de virginité, se donna et se consacra à Dieu par la profession d'une vie plus parfaite. L'on croit que ce fut dans le Temple. Toutefois, cette oblation fut-elle le résultat d'un vœu des parents ? L'enfant fut-elle offerte à l'âge de trois ans ? fut-elle confiée à la discipline des prêtres ?... Ni l'enseignement, ni le culte de l'Eglise ne nous le disent. Bien plus, autrefois l'oraison de la fête de la Présentation était ainsi rédigée : *Deus qui sanctam tuam Genitricem tabernaculum sancti Spiritus* POST TRIENNIUM *in templo præsentari voluisti* ; mais Sixte-Quint ordonna la correction de l'oraison dans les termes qui se lisent encore aujourd'hui : *Deus qui B. Mariam semper Virginem Spiri-*

[1] Le P. de Rhodes préconisait cette opinion : « Mihi cum Bonaventura, Scoto, Suarezio, Vasquez, aliisque communius, visum est quod in primo instanti rationis, id est ipso momento Conceptionis, Deum amavit ardentissime et simul votum hoc emisit virginitatis perpetuæ. » (*Loc. cit.*, p. 219).

[2] Billuart, *De mysteriis Christi*, diss. I, a. 2, n'hésite pas à écrire : « Hæc omnia sunt dubia et incerta ; quia sunt excerpta ex scriptis partim spuriis et apocryphis, partim recentioris ætatis ».

[3] Cf. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, Letouzey, 1910, p. 300-305.

tus sancti habitaculum HODIERNA DIE *in Templo præsentari voluisti.* (*Loc. cit.*) [4].

On sait d'ailleurs que la fête avait été supprimée par S. Pie V en raison de ses origines qui lui semblaient peu orthodoxes.

* *

III. — Il semble donc, même si l'on admet en Marie une science infuse originelle — opinion, répétons-le, qui ne s'impose pas, — qu'on puisse très correctement adhérer à l'opinion exposée en dernier lieu par Merkelbach : Marie se serait par vœu, consacrée à Dieu, « à un âge, jeune sans doute, mais suffisamment avancé pour qu'elle ait déjà commencé à réfléchir sur l'usage du corps et de la virginité, avec une intelligence suffisante de ces choses. »

C'est sur la réponse de la Vierge à l'archange Gabriel : « *Quoniam virum non cognosco* » que les théologiens s'appuient pour affirmer le vœu de virginité de Marie.

Marie n'est pas seulement vierge, quand elle reçoit le message divin, mais, la première de toutes les femmes, elle a consacré à Dieu sa virginité par une promesse absolue ; disons le mot : par *un vœu exprès.* C'est ce que signifie clairement la réponse qu'elle fait à l'Ange. « Vous concevrez, lui dit-il, et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus... Et Marie dit à l'Ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme » ? Réponse absolument inintelligible et dépourvue de sens, si Marie n'est pas liée, je veux dire, si nul engagement sacré ne l'empêche d'avoir les relations communes entre époux.

C'est ce que les Pères ont compris. « Elle ne répondrait ni ne pourrait ainsi répondre, dit S. Augustin, si elle n'avait pas déjà *voué* à Dieu sa virginité, *quod profecto non diceret, si Deo virginem se ante non vovisset* » (*De s. virginitate*, n. 4, P. L., t. 40, col. 396).

Ainsi s'exprime le P. Terrien (*op. cit.*, p. 148), tout en avouant que « les textes de l'Evangile ne démontrent *directement* que la conception virginale du Dieu Sauveur » (p. 149).

Mais que disent les textes évangéliques ? Entendons ici le P. Féret, dans l'article déjà rappelé (p. 38) :

Ce qu'ils nous disent au point où nous en sommes, c'est sans doute que Marie et Joseph sont fiancés, mais c'est aussi que, conformément aux coutumes de Galilée, plus austères sur ce point que celles de Juda, ces fiançailles ont parfaitement respecté l'intégrité de la jeune fille. *Antequam convenirent*, dit de son côté S. Matthieu (I, 18-19). Il est clair que pour S. Luc comme pour S. Matthieu, cette virginité de Marie est une donnée essentielle de leur récit. C'est qu'ils n'ignorent pas la prophétie d'Isaïe dont, après eux, toute la première iconographie chrétienne devait faire une si constante application à la conception de Jésus par Marie : Ecce Virgo concipiet... (Is., VII, 14)...

Maintenant, *de quelle manière Marie et Joseph envisageaient-ils l'avenir avant l'intervention de l'ange Gabriel ?* Nous ne le savons pas et ce n'est pas cela qui intéresse l'évangéliste. Il est superflu de s'attarder à en discuter puisque, de cet avenir, Dieu va subitement s'emparer d'une manière que ni Joseph ni Marie n'avaient assurément prévue [5].

En admettant, avec le P. Féret, que Marie, se fiançant à Joseph, était prête à servir Dieu et son peuple « dans les voies communes » où semblait l'engager la Providence, comment expliquer le *Virum non cognosco* de l'Evangile ? L'explication par un vœu de virginité préalable paraît au P. Féret « une exégèse de théologie *a priori* à la gloire de la virginité chrétienne, dont S. Augustin semble avoir été un des premiers tenants. »

Dans son *Commentaire sur S. Luc*, le P. Lagrange donne une explication de nature à rendre moins surprenante l'idée pieuse du vœu de virginité.

La seconde partie de la réponse : « je ne connais pas d'homme » est moins aisée à expliquer. Elle fait allusion aux rapports conjugaux. Harnack répète une fois de plus la difficulté : comment une fiancée, fût-elle vierge, peut-elle s'étonner qu'on lui annonce un fils ? dire qu'elle est vierge, c'est ne rien dire, puisqu'elle doit bientôt cesser de l'être. Et précisément parce que cette réponse, entendue ainsi, serait absurde, on ne peut l'attribuer à Luc, bon écrivain...

Lagrange élimine d'abord deux réponses : celle de Holtzmann et de B. Weiss, d'après qui la question de Marie serait un simple artifice littéraire destiné à amener la réponse de l'ange ; celle de Cajétan, pour qui Marie aurait compris que la conception allait se produire immédiatement. Et voici l'explication retenue :

La réponse de Marie serait insuffisante, si elle ne visait que le passé (« je n'ai pas connu ») ou même le présent (« je ne connais pas d'homme »). Aussi l'immense majorité des exégètes catholiques a toujours entendu οὐ γινώσκω dans un sens absolu, excluant le futur comme le présent. Le présent pour le futur n'est pas, comme le présent pour le parfait, borné à certains verbes ; il est très fréquent

[4] On remarquera la nuance opportune introduite par Billuart dans ses affirmations. La fête de la Présentation célèbre le don total que Marie fit de sa personne à Dieu. Vérité certaine. Et l'on croit — simple croyance pieuse — que ce fut dans le Temple. Que Marie ait été élevée ou non au Temple (puisque rien n'est certain à ce sujet, l'origine de la pieuse croyance étant un apocryphe), il n'en reste pas moins vrai qu'elle s'est donnée à Dieu par la profession d'une vie plus parfaite, et cela en un âge encore tendre.

On dira plus loin comment, sans reprendre ce qu'il y a peut-être d'excessif dans la première opinion, il est possible de concevoir cette consécration de Marie sans heurter le texte évangélique et en tenant compte des usages juifs, tout en affirmant la suréminence de la future Mère de Dieu par rapport aux autres jeunes filles.

[5] Le P. Féret, exprimant son sentiment personnel — d'une manière d'ailleurs fort délicate — ne paraît pas admettre de vœu de virginité avant la conception du Christ. Peut-être même est-ce son sentiment qui a donné lieu à la question posée à l'*Ami* : « J'avouerai, dit-il, qu'étant donné ce que les textes font entrevoir de l'âme de la Vierge, et notamment son humilité déconcertante, j'imagine assez mal qu'elle ait d'elle-même envisagé pour sa vie une condition d'exception et que, ne pouvant se soustraire au mariage auquel les siens la destinaient avec Joseph, elle ait invité celui-ci à entrer à son tour, par égard pour les secrets désirs de son âme, en une telle voie d'exception. Tout cela, encore une fois, plein de sens en régime chrétien — et par exemple pour Marie et Joseph *après* la conception virginale du Messie — n'en a guère en régime juif et *avant* cette conception. Il est, me semble-t-il, plus vrai et plus beau que Marie ait été, avant cette irruption de Gabriel et de son message dans sa vie, cette humble israélite de Galilée que le texte fait entrevoir, inconnue des hommes, mais tout accordée à Dieu — « aimée de lui » aussi, si tel est le sens de son nom — et prête en son effacement à servir Dieu et son peuple dans les voies communes où semble l'engager la Providence. »

Ce sentiment s'accorde d'ailleurs, dans la pensée de son auteur, avec le fait que « Marie fut nourrie, religieusement, dans le culte des Saintes Ecritures et fit siennes, très jeune, les plus profondes aspirations religieuses de son peuple ». Le *Magnificat* en est une preuve irrécusable.

dans le N. T. ; la Vierge exprimerait donc un propos de virginité [6]. Il y avait une raison de s'en tenir au présent, c'était de ne pas affirmer trop carrément une résolution qui, précisément, après les paroles de l'ange, pouvait paraître contraire aux desseins de Dieu. Pour nommer ce propos un vœu, il faut joindre à l'exégèse des considérations théologiques dont on ne nie pas ici la valeur, mais qui dépassent la simple explication du texte.

A s'en tenir à un propos, il reste encore cette difficulté considérable : si Marie entendait demeurer vierge, pourquoi était-elle fiancée ? Mais cette difficulté est précisément trop évidente pour que l'auteur, quel qu'il soit, du v. 34 n'en ait pas été frappé. S'il a passé outre : « Ne serait-ce point parce qu'il s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence ? » (Loisy, *Ev. synopt.*, t. I, p. 291). Et en réalité toute la question est de savoir si Joseph et Marie ont pu être animés de sentiments qui se sont fait jour parmi les disciples de Jésus. On répondra non, si on est déterminé à n'excepter personne de ce qui était l'idéal juif pur tel que les rabbins le déduisent encore de la Loi ; on sera beaucoup plus réservé, au seul point de vue critique, si l'on tient compte des nouveaux courants, très favorables à l'ascèse et à la chasteté, qui circulaient dès lors dans le Judaïsme. Il suffira de nommer les Esséniens. Quelles convenances ont déterminé Marie à se fiancer à Joseph malgré son propos ou son vœu de virginité ? C'est ce que nous ignorons et les hypothèses seraient assez inutiles. Le plus simple est de penser que le mariage avec un homme tel que Joseph la mettait à l'abri d'instances sans cesse renouvelées et assurait son repos (p. 31-33).

* *

Nous avons maintenant les éléments suffisants pour esquisser une réponse qui tienne compte des différents aspects du problème.

Il n'est pas question de minimiser la grâce initiale conférée à Marie et sur laquelle nous nous sommes jadis expliqué (voir *Ami*, 1926, p. 577-80). Avec le P. Merkelbach, on admettra volontiers une science infuse intermittente, éclairant la Vierge depuis les premières lueurs de sa raison et lui donnant une connaissance de plus en plus parfaite des mystères cachés auxquels son rôle de Mère de Dieu et de Mère des hommes l'appelait à participer. Trésors incomparables de grâce et de science qui, avant l'usage de la raison, étaient encore dans l'âme de Marie, conformément à la doctrine de S. Thomas, comme des germes précieux dont l'éclosion et le développement ultérieurs devaient élever Marie à une perfection de foi et de charité sans cesse croissante. C'est dans cette abondance de grâce, dans cette croissance incessante en charité que la future Mère de Dieu, sous les dehors d'une profonde humilité, était cependant en réalité supérieure aux autres jeunes Juives Comment d'ailleurs pourrait-on un instant supposer que Dieu n'ait pas accordé à celle qui devait être sa Mère tous les dons spirituels lui permettant, selon la parole des Pères, de concevoir le Verbe *prius mente quam corpore* ?

Mais les grâces divines sont distribuées selon l'ordre d'une Providence très sage. S. Thomas et, après lui, les deux exégètes dominicains que nous avons interrogés, ont raison de rappeler que Marie était Juive et soumise au régime de la Loi. Son amour pour Dieu a pu la porter, comme l'insinue le P. Lagrange, à chercher, dans le courant d'ascèse et de chasteté qui circulait à son époque, une direction plus parfaite vers l'idéal qui se révélait progressivement à son âme. Mais l'obéissance à la Loi lui imposait de n'exprimer qu'un désir sans prendre de décision absolue. C'est l'enseignement exprès de l'Angélique Docteur (III^a, q. 28, a. 4) :

C'est chez la Mère de Dieu que la virginité devait avoir tout son éclat. Or les œuvres de perfection sont plus méritoires quand elles sont faites par vœu. Il convenait donc que la Vierge consacrât sa virginité par un vœu. Néanmoins il y a lieu de tenir compte qu'on était alors au temps de la Loi. Sous ce régime, personne n'était dispensé du devoir de la génération ; car le culte de Dieu se propageait par ce moyen, en attendant que le Christ naquît du peuple juif. On peut donc croire que la Mère de Dieu, avant d'être fiancée à S. Joseph, n'avait pas promis par un vœu absolu d'observer la virginité, bien qu'elle en eût le désir ; sa volonté s'en était remise au bon plaisir de Dieu. Plus tard, quand elle eut pris un époux, comme l'exigeait les mœur du temps, ils firent tous deux ensemble le vœu formel de virginité.

Une question resterait encore à résoudre. Ce vœu commun fut-il antérieur ou postérieur à l'Annonciation ? S. Thomas (ibid., ad 1) estime que Marie, « lorsqu'elle connut l'agrément de Dieu, émit, avant même l'annonciation de l'Ange, le vœu absolu de garder la virginité ». L'hypothèse entrevue par le P. Lagrange serait donc pleinement vérifiée. C'est également l'avis du P. Synave, dans les notes explicatives à sa *Vie de Jésus* (*Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*, t. I, p. 255) :

Il est à croire qu'avant l'Annonciation, mais après les fiançailles, Marie ne fit pas le vœu de virginité sans obtenir le consentement de son époux Joseph. « Or n'est-il pas naturel de penser que ce saint époux, en accordant à son épouse de vouer sa virginité tout en demeurant dans le mariage, a fait lui-même en même temps le même vœu ? Eu égard surtout à la providence divine, qui se devait pour ainsi dire d'inspirer cette résolution à Joseph, afin que la Vierge des Vierges eût comme compagnon et comme gardien un époux pareillement vierge. D'ailleurs Marie n'eût pas été « pleine de grâce » si cette grâce, qu'elle devait désirer par dessus tout dans sa rectitude foncière, avait fait défaut dans son époux ». Cette remarque est de Cajétan (*Commentaire*, n. 5).

Le P. Féret n'envisage volontiers la condition d'exception (promesse ou vœux de virginité) qu'*après* la conception virginale du Messie. L'hypothèse n'est pas choquante, étant données les considérations qui l'entourent ; mais nous avouons préférer de beaucoup celle de S. Thomas, de Cajétan, des PP. Lagrange et Synave.

A. MICHEL.

Q. — Daniel-Rops, dans *L'Eglise des Apôtres et des Martyrs* (p. 250, en note) admet encore que le mot MESSE signifie RENVOI. Je croyais cette explication abandonnée.

MISSA, avais-je lu dans *Temps Nouveau* (28 mars 1941) se traduit à l'origine par « *Repas Sacré* », traduction en accord avec le *Dictionnaire étymologique de langue latine* par Ernout et Meillet, avec la *Phonétique française* de Bourcier, avec l'article publié dans *Enseignement chrétien*, 1901, p. 392 à 404.

Ne serait-il pas étrange que la sainte Eglise, pour désigner, nommer l'acte essentiel du culte, n'ait trouvé que ce mot « *Renvoi* », que le chant si solennel de l'*Ite missa est* n'ait d'autre signification que celle-ci : « Allez-vous en ; c'est l'heure de partir. — Grand merci à Dieu ». —

[6] Dans sa récente *Mariologie*, le P. Ceuppens, O. P., déclare pareillement que les paroles de Marie (Luc, I, 34) établissent que « Marie a émis le vœu de virginité ou en a pris la résolution ferme » (p. 205). Voir *Ami*, 1949, p. 207.

Direz-vous sans ennui aux enfants du catéchisme : « La messe ? ce mot veut dire « renvoi », tout simplement. » Ils seront déçus ; ils auraient espéré une explication plus belle et plus satisfaisante.

L'autre explication : « REPAS SACRÉ » : « *Ite missa est*, allez, le repas sacré est terminé », répond mieux aux désirs de mon cœur. Comme je voudrais qu'il fût établi par des hommes compétents que cette explication est la vraie...

R. — 1. Pris comme substantif, le terme *missa* se lit pour la première fois dans un rescrit impérial du 15 décembre 382. Les empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose y disent : *Equorum ad militare subsidium... proxime venire jussorum missam facimus*. Ce qui signifie : « Nous, empereurs, nous faisons remise (*missam facimus*) de la livraison des chevaux récemment imposés pour la remonte de l'armée » [1]. *Missa* au sens de remise d'une obligation rappelle le terme *remissa peccatorum* employé par S. Cyprien comme synonyme de *remissio peccatorum* [2].

Autant que nous le sachions, le texte du Code théodosien cité plus haut est le seul qui donne à *missa* le sens de remise d'une obligation.

2. Au début du VI^e siècle, le roi burgonde Gondebaud avait consulté S. Avit, évêque de Vienne [3] sur le sens de Marc, VII, 11 sq., qu'il lisait : *Si dixerit homo patri vel matri Corban tibi profuerit, et jam non missum facitis eum quicquam facere patri aut matri*. C'était surtout le terme *non missum facitis* (que la Vulgate Clémentine rend par *non dimittitis*) qui intriguait le roi Gondebaud. S. Avit lui répond que *non missum facitis* est synonyme de *non dimittitis* et il ajoute : *a cujus proprietate sermonis in ecclesiis palatiisque sive prætoriis* MISSA FIERI *pronuntiatur cum populus ab observatione dimittitur* [4].

Il ressort de ce texte qu'au début du VI^e siècle *missam facere* signifiait donner congé au peuple assemblé soit dans les églises soit dans les palais ou dans les tribunaux. Il est digne de remarque que le terme *missa*, au sens de « congé donné » est passé dans la langue grecque du Moyen Age. C'est ainsi qu'aux VI^e et VII^e siècles, l'expression μίσσας διδόναι était employée pour donner congé à la domesticité du palais impérial de Constantinople [5] et, au X^e siècle, Luitprand de Crémone écrit qu'au palais impérial de Constantinople, l'assistance se retirait *dato signo quod est « mis »* [6].

3. La pèlerine Ætheria Silvia (fin du IV^e s.) emploie le terme *missam facere* environ soixante-dix fois dans sa description de la liturgie de Jérusalem [7]. Elle nous apprend qu'après le chant des matines les assistants s'approchaient de l'évêque sortant du chœur pour recevoir sa bénédiction chacun en particulier et elle ajoute : *et sic fit missa* [8]. Il va de soi que cette *missa*, le renvoi de l'assistance opéré de cette façon, demandait un certain temps. Notre pèlerine emploie la même locution *et sic fit missa* pour désigner la clôture de l'office des Vêpres, laquelle, elle aussi, est accompagnée de la bénédiction de l'évêque [9]. Elle distingue entre *missa*, clôture de l'office ou renvoi de l'assistance, et la messe, qu'elle appelle *oblatio*, quand elle écrit qu'aux samedis du Carême *fit oblatio in Anastase maturius, ita ut fiat missa ante solem* [10]. (La messe est célébrée plus tôt à l'église de la Résurrection, afin que l'assistance puisse être congédiée avant le lever du soleil).

4. S. Augustin se sert du terme *missa* pour désigner le renvoi des catéchumènes : *Ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles* [1]. (Après le sermon a lieu le renvoi des catéchumènes, pendant que les fidèles restent). — Dans le même sens, le concile de Lérida, en 524, stipule (can. 4) que les incestueux ne doivent être admis dans les églises *que usque ad missam catechumenorum* (jusqu'au renvoi des catéchumènes) [2]. — Il semble aussi que la règle de S. Benoît emploie l'expression *missæ sint* pour désigner la clôture des différentes heures de l'office monastique [3]. Toutefois le texte n'est pas sûr. — Au IX^e siècle, le diacre lyonnais Florus n'avait pas oublié que *missa* signifiait primitivement renvoi. Il écrit, en effet : *Missa nihil adintelligitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, quum populus solemni observatione dimittitur... Tunc enim, clamante diacono, iidem catechumeni mittebantur, id est dimittebantur foras. Missa ergo catechumenorum fiebat ante actionem sacramenti, missa fidelium fit post confectionem et participationem* [4]. Il ressort de ce texte qu'à l'époque patristique, à l'office liturgique que nous appelons aujourd'hui « messe », il y avait deux renvois, deux *missæ*, le renvoi des catéchumènes *ante actionem*, avant le Canon, et celui des fidèles *post confectionem et participationem*, après la consécration et la communion. Il se peut que la formule *missarum solemnia*, employée postérieurement pour désigner la messe, provienne de l'existence de ces deux *missæ*, congé donné aux catéchumènes après le sermon, congé donné aux fidèles après la communion. Notons aussi qu'à l'époque patristique *missa catechumenorum* signifie exclusivement le congé donné aux catéchumènes et

1 *Code Théodosien*, VI, XXVI, 3.
2 *Epist. ad Jubaianum*, c. 17 ; P. L., t. III, col. 1120.
3 Sur S. Avit, voir D. T. C., t. I, col. 2639 sq. ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. V, p. 337 et suiv.
4 *Aviti epist.*, I^a, P. L., t. LIX, col. 199.
5 *Chronique pascale*, P. G., t. XCII, col. 881. — La Chronique pascale a été compilée à l'époque de l'empereur Héraclius (610-641). Sur cette Chronique, voir Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édit., 1897, p. 337 sq.
6 Luitprand de Crémone, *Antapodosis*, V, 21. — Sur ce Luitprand et ses œuvres, voir Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen* (6^e édit.), t. I, p. 423 sq.
7 Ætheria Silvia, *Peregrinatio ad loca sancta* (3^e édit. Heræus, Heidelberg, 1929, c. 24 et suiv.). — Sur Ætheria Silvia voir Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litt.*, t. III, p. 416 sq ; *Dict. Arch. et Lit.*, t. V (Ætheria), col. 552-584 ; id., t. VII, col. 2374-2395. Voir aussi Thibaut, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècles*, Paris, 1926 et (Mgr) Bludau, *Die Pilgerreise der Ætheria*, Paderborn, 1927.
8 *Peregrinatio...*, c. 24, 2.
9 *Id.*, c. 24, 6.
10 *Id.*, c. 27, 7.

1 *Serm.*, XLIX, P. L., t. XXXVIII, col. 324.
2 Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 611 ; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 1064. Dans le résumé d'Hefele, la traduction est inexacte : « Les incestueux... ne pourront être admis *qu'à la missa catechumenorum* ».
3 *Benedicti regula*, c. 17 ; P. L., t. LXVI, col. 459.
4 *De actione missæ*, n. 92 ; P. L., t. CXIX, col. 72. — Sur *Florus* († 860), voir D. T. C., t. VI, col. 53-55 ; Buchberger, *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. IV, col. 46 ; P. Duc, *Etude sur l'*Expositio missæ *de Florus de Lyon, suivie d'une édition critique du texte* (Thèse), Belley, 1937.

jamais l'ensemble des cérémonie et lectures qui précèdent le canon.

5. Un édit du roi vandale Hunéric (477-484) conservé par Victor de Vite [5], donne à *missa* le sens d'office liturgique en général. Hunéric y déclare : ...*Sæpius constat esse prohibitum ut in sortibus Vandalorum sacerdotes vestri* (les prêtres catholiques) *conventus minime celebrarent... quam rem spernentes plurimi nunc reperti sunt contra interdictum missas in sortibus Vandalorum egisse* [6]. Ici *conventus celebrare* est synonyme de *missas agere* ; d'où il suit que le roi Hunéric entendait par *missa* tout office liturgique.

6. Nous avons noté plus haut que le terme *missa* se lit environ soixante-dix fois sous la plume de la pèlerine Æthéria Silvia. Dans la grande majorité des cas, elle l'emploie au sens de renvoi ou de clôture d'un office liturgique. Il semble, toutefois, qu'à deux reprises elle s'en sert pour désigner l'office que nous appelons messe. Elle note (ch. 42) qu'au jour de l'Ascension *celebratur missa ordine suo ita ut et presbyteri et episcopus prædicent* (la messe est célébrée comme à l'ordinaire, de sorte que les prêtres et l'évêque prêchent), ainsi que cela se faisait tous les dimanches à Jérusalem, comme elle l'avait indiqué au chap. 25. Décrivant les cérémonies du jour de la Pentecôte, elle nous apprend qu'à la salle du Cénacle, après la lecture du deuxième chap. des Actes des Apôtres, *fit ordine suo missa, offertur et ibi* (la messe est célébrée comme à l'ordinaire, le sacrifice est offert aussi à cet endroit). La pèlerine ajoute cette dernière remarque parce qu'après l'office de matines une première messe avait été célébrée à l'église du Calvaire. Æthéria se révèle ainsi comme le plus ancien témoin de l'emploi du terme *missa* au sens de « messe ».

7. Son contemporain, S. Ambroise de Milan († 397) témoigne d'un même usage quand il écrit : *missam facere cœpi* [7]. Au cours du ve siècle, les papes Innocent Ier (399-417) [8] et S. Léon le Grand [9] ont, eux aussi, désigné notre messe par *missa*. Au début du VIe siècle, S. Césaire d'Arles a voulu réserver le mot *missa* pour désigner l'office que nous appelons la messe. Blâmant ceux qui quittaient l'église après la lecture des Ecritures, il dit : *non tunc missæ fiunt quando divinæ lectiones in ecclesiis recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur* [10]. Pour Césaire, la messe est donc constituée par l'offrande des *munera* et par la consécration. A la fin du VIe siècle, Grégoire de Tours et S. Grégoire le Grand se servent couramment du terme *missa* pour désigner la messe.

8. Cette brève revue montre qu'au cours des IVe, Ve et VIe siècles *missa* signifie très fréquemment la clôture d'un office liturgique, parfois tout office liturgique et quelquefois la messe, jusqu'à ce que Césaire d'Arles ait réservé à ce terme la désignation de l'office liturgique par excellence. Cela étant, il est fort probable que c'est par la voie du trope appelé *pars pro toto* que le mot *missa* a passé de la signification de clôture d'un office liturgique à celle d'office liturgique en général et enfin à celle de la messe. L'explication de *missa* = *hostia missa ad Deum* [1] n'a aucun fondement dans les textes et il en est de même de celle qui fait procéder *missa* de l'hébreu *misah* (offrande) d'après Deut., XVI, 10 [2].

A ceux qui prétendraient que notre explication n'est pas assez digne, nous ferons remarquer que le terme « maréchal » qui, en France et ailleurs, désigne la plus haute dignité militaire, dérive du germanique *Marscalc* ou *Maehrenschalk*, terme signifiant « valet de chevaux », donc « garçon d'écurie » [3] — et que « Monseigneur » qui, de nos jours, s'adresse aux personnages revêtus d'une haute dignité ecclésiastique, signifie étymologiquement « mon vieux » (*meus senior*).

G. F.

Q. — Un jeune prêtre a établi, dans une paroisse, plusieurs congrégations pour les enfants. Pour assurer leur persévérance, il a demandé à chacun de s'engager par serment, la main sur l'Evangile et sous peine de péché mortel, à recevoir la sainte communion, à réciter le chapelet, à faire une heure d'adoration *chaque jour*, et à se confesser *chaque semaine*.

Un collègue condamne cette manière d'agir et dit aux congréganistes : « Vos serments ne vous obligent pas. »

Le prêtre ainsi désavoué prétend que ses professeurs de Théologie morale lui ont dit que les enfants étaient bel et bien tenus d'accomplir ce qu'ils ont promis par serment, faute de quoi ils pécheraient mortellement.

Qu'en pense l'*Ami du Clergé ?*

R. — Au premier abord, et sans vouloir préjuger en rien de la solution à donner au cas proposé, l'*Ami* pense que c'est beaucoup demander à des enfants et qu'il est souverainement imprudent d'exiger de tous les membres, indistinctement, d'une congrégation d'enfants ou de jeunes gens, qu'ils s'engagent par serment et sous peine de péché mortel, à accomplir chaque jour tout cet ensemble d'exercices de piété. C'eût été le cas de se rappeler et d'appliquer la réponse faite par S. François de Sales à quelqu'un qui lui faisait part de son intention de s'engager par vœu à la récitation quoti-

[5] Sur Victor de Vite et son *Historia persecutionis Africanæ provinciæ*, voir D. T. C., t. XV, col. 2881 ; Bardenhewer, *Gesch. der altk. Litt.*, t. IV, p. 550 sq.

[6] Victor de Vite, *op. cit.*, II, 12 ; P. L., t. LVIII, col. 215.

[7] *Epist.*, XX, 4 ; P. L., t. XVI, col. 994.

[8] *Epist.*, XVII, 5 ; P. L., t. XX, col. 534 : « ...Nunc illud interrogo... cum se presbyterum a Bonosio confiderit ordinatum, si non sacramenta confecit, si non populis distribuit, si missas secundum consuetudinem non complevit.. »

[9] *Epist.*, IX, 2 : « Necesse est autem ut quædam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum missæ more servato, sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint. » P. L., t. LIV, col. 627. — On notera la reprise de *missa* par *sacrificium*.

[10] P. L., t. XXXVIII, col. 2276. — Sur Césaire d'Arles, voir D. T. C., t. II, col. 2168 et suiv. ; Bardenhewer, *op. cit.*, t. V, p. 345 et suiv.

[1] C'est l'interprétation donnée par S. Thomas, IIIa q. 83, a. 4, ad 9 : Il s'agit pour S. Thomas d'expliquer cette phrase du canon : *Iube hæc perferri per manus sancti angeli tui, in sublime altare tuum*. Après d'autres explications, le Docteur Angélique s'arrête finalement à celle-ci : « Par l'ange, on peut entendre le Christ lui-même, qui est l'ange du grand conseil, et qui unit à Dieu le Père et à l'Eglise triomphante son corps mystique. C'est la raison du nom de messe, parce que le prêtre par l'ange envoie ses prières à Dieu, comme le peuple par le prêtre ; ou encore parce que le Christ est la victime que Dieu nous envoie (*hostia nobis missa a Deo*). Aussi, à la fin de la messe, le diacre aux jours de fêtes, licencie le peuple en disant : *Ite missa est* ; c'est-à-dire la victime est envoyée à Dieu par l'ange pour qu'elle soit acceptée de Dieu. »

[2] Baronius, *Annales*, ad ann. 34.

[3] Friedrich Kluge, *Etymologische Wœrterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1934, p. 348.

dienne du chapelet : « Gardez-vous en bien ! » Comme son interlocuteur lui objectait qu'il avait pourtant bien fait lui-même un vœu semblable dans sa jeunesse : « Ce mot de *jeunesse* décide l'affaire, répliqua l'évêque, parce qu'en ce temps-là, je le fis avec moins de considération. Mais maintenant que je suis plus avancé en âge, je vous dis : ne le faites pas. Ce n'est pas tout de vouer : il faut rendre, sous peine de péché, ce qui n'est pas une petite affaire. Je vous assure que cela m'a souvent fort embarrassé et que souvent j'ai été sur le point de m'en faire dispenser, ou du moins de le faire changer en quelque autre œuvre de pareille importance, mais de moindre assujettissement [1]. »

Si S. François de Sales considérait comme assujettissement excessif l'obligation de dire tous les jours son chapelet, en vertu d'un vœu, quel assujettissement insupportable ne risque pas d'être pour des enfants qui n'ont certainement pas tous la piété profonde de S. François, une obligation grave de dire tous les jours le chapelet et d'y ajouter en plus une heure d'adoration ! Il y a là excès de zèle et imprudence.

Cependant, même fait dans ces conditions, un serment sera valable s'il réunit par ailleurs les autres conditions requises. Le manque de prudence dans l'émission du serment pourra, le cas échéant, être pour qui en a le pouvoir, un motif de relever plus facilement de l'obligation assumée ; mais en soi ce défaut n'invalide pas le serment.

Le serment demandé aux congréganistes en question est un *serment promissoire*, c'est-à-dire un serment où Dieu est pris à témoin de la sincérité d'une promesse. Dans tout serment promissoire, il y a donc avant tout et essentiellement une promesse : l'engagement de donner (promesse réelle), ou de faire (promesse personnelle) telle ou telle chose. Promettre de communier, de réciter le chapelet, etc. est une promesse personnelle.

A l'assurance donnée et pour rendre cette promesse plus ferme et en quelque sorte sacrée, s'ajoute l'invocation du saint Nom de Dieu pris à témoin de la sincérité du prometteur. Dans le serment, Dieu n'intervient pas comme dans le vœu, en tant que partie et terme de la promesse, puisque ce n'est pas à lui que la promesse est faite. Il n'intervient pas même comme caution proprement dite, puisque l'interposition de son nom ne peut créer pour Dieu aucune obligation de se substituer au jureur défaillant pour faire à sa place ce qu'il a promis de faire. Dieu n'intervient que comme témoin, un témoin infiniment respectable devant qui on a voulu s'engager pour que sa présence confère à cet engagement plus de poids et d'autorité ; car il devient impossible de manquer à une promesse faite dans ces conditions sans manquer, en même temps et par le fait même, à la révérence dûe à Dieu sous le patronage de qui s'est placé le jureur et dont il s'est réclamé comme garant de sa sincérité. C'est ce qu'explique fort bien Suarez : (Tract. v, *De Juramento*, lib. I, cap. XVI, n° 10) : « Saepe enim solent homines promittere... coram rege vel alio homine magnæ auctoritatis, non ut proprie sit fidejussor subiens obligationem... sed ut præbeat auctoritatem contractui et ut contrahentes intelligant injuriam illi facturos si promissa non impleant. » Au manquement à la vertu de fidélité que comporte toute violation d'une promesse s'ajoutera dès lors un manquement à la vertu de religion. Et c'est par là que le serment promissoire s'apparente de certaine façon avec le vœu, puisque dans l'un comme dans l'autre, dit S. Thomas, « obligatio causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. » (*Sum. theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. 89, art. 8).

Cette interposition du nom de Dieu reste néanmoins un accessoire de la promesse et n'en change pas la nature. Conformément au principe : « Accessorium sequitur principale », le serment promissoire suit la nature et les condition de l'acte auquel il est joint. « Jusjurandum promissorium sequitur naturam et conditiones actus cui adjicitur » (can. **1318**, § 1). Il dépend donc totalement, à son origine, pour sa durée, son extension et sa valeur de la promesse qu'il accompagne.

Pour lier celui qui la fait, la promesse doit réunir trois conditions que les moralistes appellent *judicium, justitia, veritas :*

— *Judicium :* que celui qui fait la promesse agisse avec discrétion, prudence et parfaite connaissance de cause : sans quoi il ne saurait contracter une obligation valable ;

— *Justitia :* que la chose promise soit honnête bonne, utile ;

— *Veritas* : qu'il ait vraiment l'intention de s'engager.

Toute promesse qui remplit ces trois conditions peut être confirmée par serment et si elle l'est, le jureur est tenu désormais non seulement par motif de fidélité, mais en plus par motif de religion. « Qui libere jurat se aliquid facturum, peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit » (can. **1317**, § 1).

Ces trois conditions se trouvent réalisées dans le serment promissoire des jeunes congréganistes. Nous supposons en effet que ces enfants sont assez avancés en âge et assez instruits pour discerner le sens et la portée de l'engagement qu'on leur demande de prendre. Il serait, en effet, inconcevable qu'un prêtre demande un serment à des enfants qui ne sauraient pas ce qu'ils font. Ce qu'on leur fait promettre : communion, chapelet, adoration, confession sont choses non seulement honnêtes, mais très bonnes et surnaturellement très avantageuses. Etant donné cette excellence des choses promises, il est tout naturel que ces jeunes congréganistes, entrés dans une association qui exige ces pratiques pieuses, aient la volonté de s'y conformer. C'est l'existence actuelle de cette intention (veritas prima) qu'affirme d'abord leur serment, qui sous cet aspect est un véritable *juramentum assertorium*. La sincérité de cette intention permet de donner l'assurance qu'elle persévérera et que les exercices promis seront accomplis (veritas secunda). Sous le triple rapport du jugement, de la justice et de la vérité, leur serment est donc émis *debito modo*. Il engendre donc aussi, incontestablement, pour eux une obligation de conscience et s'ils ne le tiennent pas, ils commettent une véritable irrévérence envers Dieu pris à témoin de leur sincérité et ils blessent la vertu de religion. Nous ne voyons pas sur quelles raisons acceptables

[1] *Esprit de S. François de Sales*, extrait des écrits de Mgr Camus, évêque de Belley, par M. P. C. Docteur en Sorbonne. — Edit. J. Blaise, Paris, MDCCCXXI ; partie VIII, chap. XVI, p. 282.

pourrait étayer son affirmation le prêtre qui leur dit que ce serment ne les lie pas en conscience.

Que le directeur qui exige de tous ses congréganistes un tel serment, manque lui-même de prudence et de discrétion : nous le pensons. Qu'il puisse, par la suite, se produire des circonstances qui rendront ce serment caduc : c'est possible. Une promesse, même confirmée par serment, est toujours faite, comme l'enseigne S. Alphonse, sous les réserves « quas in quovis promissorio juramento tacite subintelligi natura et doctores docent. Tales autem sunt : 1° Si potero ; 2° Salvo jure superioris ; 3° Nisi res notabiliter mutetur. » (*Theol. mor.*, loc. cit., n° 187). Mais si cela arrive, le jureur n'est pas tenu par son serment, non pas parce que le serment était nul dès son émission et n'avait pas créé d'obligation, mais parce que la promesse qui lui servait de base a cessé d'obliger. Il n'y a pas manquement contre la vertu de religion parce qu'il n'y a pas de manquement contre la vertu de fidélité qui cesse d'être en cause. C'est la conclusion logique du principe rappelé plus haut : « Jusjurandum promissorium sequitur naturam et conditiones actus cui adjicitur » (can. 1318, § 1).

Il y a donc eu une obligation contractée, *peculiari religionis obligatione* (can. 1317, § 1) ; cette obligation est-elle grave, sous peine de péché mortel ? Peut-être n'était-ce que cette gravité de la faute que voulait nier le prêtre qui disait : « Vos serments ne vous obligent pas », sous entendu : « sous peine de péché mortel, comme on a voulu vous le faire croire. »

Les auteurs, il est vrai, sont d'accord pour affirmer que l'obligation née du serment promissoire bien que moins grave que celle qu'engendre le vœu, est cependant « *gravis ex genere suo* ». Il n'en reste pas moins que ce serment est essentiellement une promesse et que l'interposition du nom de Dieu dans cette promesse n'en change pas la nature. La gravité de l'irrévérence envers Dieu, en cas de manquement, se mesurera donc à la gravité du manquement à la vertu de fidélité. Le manquement à la fidélité n'est que léger et par conséquent n'entraîne qu'une irrévérence légère envers Dieu, si l'objet de la promesse est de peu d'importance ou si, quelque soit son objet, même important, celui-ci n'est exigé du jureur que *sub gravi*. C'est le cas certainement pour les statuts et règlements de la présente congrégation. Le prêtre qui l'a établie n'avait pas une autorité suffisante pour en rendre les pratiques de piété : communion, chapelet, adoration, etc., gravement obligatoire pour les membres. A l'Eglise seule, dans la personne de ses chefs, peut appartenir un tel pouvoir, et ce pouvoir n'est certainement pas intervenu en l'occurrence. Manquer à ces statuts, même après avoir pris l'engagement de les observer, n'entraînait donc pas un péché mortel en soi. Il y avait lieu de leur appliquer la réponse faite par S. Alphonse à cette question : « Quomodo obligat juramentum servandi statuta alicujus collegii, congregationis, etc. — Juramentum intelligitur obligare sub gravi aut sub levi... sicut obligat statutum. » (*Theol. mor.*, lib. III, cap. 2, n° 181). De ce chef donc, pas de péché mortel en soi.

Mais l'importance de la matière, grave ou légère, n'est pas seule à déterminer la gravité de l'obligation assumée par celui qui promet ou qui fait serment. Il faut tenir compte aussi de son *intention*. La promesse faite sous forme de vœu ou confirmée par serment n'est ni plus ni moins qu'une loi particulière que s'impose à soi-même un homme qui se fait son propre législateur. Cette promesse se trouve dès lors régie par les principes généraux qui déterminent la gravité d'obligation d'une loi. Or c'est un principe admis que la loi oblige selon l'intention du législateur. « In legibus, affirme S. Alphonse, obligatio taxatur à legislatore juxta finem intentum, ad quem aliquando expedit non imponere obligationem gravem in gravi materia. » (*Theol. mor.*, lib. I, tract. II, cap. 1, n° 143). La puissance du législateur humain est nécessairement limitée et conditionnée par la matière sur laquelle elle s'exerce.

Si cette matière est légère à tout point de vue, il n'a pas le pouvoir de l'imposer aux autres ou de se l'imposer à lui-même sous peine de faute grave. Ce serait déraisonnable et pernicieux. Mais une matière qui était légère sous un point de vue, peut être grave sous un autre : légère objectivement, considérée en elle-même, et pourtant grave subjectivement, considérée dans ses rapports avec celui qui fait la loi ou pour qui celle-ci est faite. C'est ainsi que, même s'il s'agit d'une chose à laquelle il n'était tenu jusque là que *sub levi*, celui qui a promis cette chose peut avoir l'intention, en la confirmant par un serment, de se l'imposer à soi-même comme une loi obligeant *sub gravi*, à cause du bien très grand qu'il attend de l'exécution de cette promesse. Assurer sa persévérance dans la pratique du bien et dans la ferveur de sa vie chrétienne est certainement un très grand bien et celui qui estime que certaines pratiques de piété sont des moyens efficaces pour l'obtenir, a le droit et le pouvoir, par le moyen du vœu ou du serment, de s'en faire une loi obligeant *sub gravi*.

Ainsi a pensé, à propos de la communion quotidienne, du chapelet et autres pratiques recommandées par le statuts de la congrégation, le prêtre qui s'occupe de ces enfants et il leur a fait partager sa conviction. Ceux-ci peuvent fort valablement s'y obliger par serment, sous peine de péché mortel. Le serment une fois émis, ils ont incontestablement l'obligation de le respecter. Y manquer constituerait une infidélité grave à une promesse sacrée ; et puisque l'infidélité serait grave, grave aussi serait l'irrévérence envers Dieu et le manquement à la vertu de religion.

L'assujettissement, pour sûr très grand, que crée ce serment pour ceux qui l'on fait, n'est donc pas un motif suffisant pour en contester l'obligation. Car d'après les principes que nous avons rappelés plus haut, si cet assujettissement dégénère en impossibilité morale de s'exécuter, si les enfants changent de situation et que la pratique de ces exercices de piété soit incompatible avec leurs nouveaux devoirs d'état, si leurs parents et leurs maîtres ou employeurs refusaient de leur accorder le temps nécessaire pour aller communier ou se confesser, etc., la promesse, en ce cas, cesse de les obliger dans la mesure même où il leur devient moralement impossible de la tenir et en même temps que leur promesse, leur serment devient caduc. S'ils ne s'exécutent pas, ce n'est pas par manque de fidélité. Et puisqu'il n'y a pas manque de fidélité, il n'y a pas irrévérence envers Dieu, ni parjure, puisque Dieu

n'a été pris à témoin que de cette vérité : qu'ils ne seraient pas *infidèles* à leur promesse. Mais jusqu'à ce que cette éventualité se réalise, ils restent liés par leur serment.

Toutefois il peut arriver que des troubles de conscience viennent torturer l'âme des jeunes gens, surtout au moment où, par hypothèse, les obligations de leur devoir d'état leur ôteraient le temps et la possibilité réelle d'accomplir ce qu'ils ont promis par serment ; par exemple la Communion quotidienne dans une période de travail intense. Leur confesseur, surtout s'il prévoit que cette difficulté, loin d'être passagère, ne fera que grandir, agira sagement, en s'inspirant du canon 1320 pour obtenir que le pénitent soit relevé du serment, dans des conditions analogues à celles qui permettraient de le relever d'un vœu.

R.-M. B.

Q. — Permettez-moi de recourir à vos lumières pour me fixer sur l'étendue exacte de mes pouvoirs de confesseur dans un hôpital d'aliénés dont je suis l'aumônier. Cette fonction me met à même d'entendre de pauvres malades s'accuser de toutes sortes de fautes, même de celles tombant sous la réserve. Vis-à-vis de ces malades, plus ou moins atteints de débilité mentale, internés, donc privés de toute liberté, en danger d'être emportés par une crise toujours possible, incapables moralement et surtout physiquement de se soumettre à des peines vindicatives, parfois anxieux à l'extrême, ai-je le pouvoir de les absoudre de tout péché et de toute peine, sans obligation de recourir, ni avant ni après, à l'autorité du Saint-Siège, étant donné qu'au moment de l'absolution ils me semblent suffisamment conscient, sincères et repentants !

De plus, si après le traitement plus ou moins prolongé, ces malades retrouvaient leur liberté et une santé suffisante pour reprendre quelque fonction de leur état primitif, ou se retirer dans une maison de retraite ordinaire, seraient-ils tenus à un recours à l'autorité ecclésiastique, et en conséquence, à une accusation nouvelle ?

R. — L'aumônier d'un hôpital ne possède, au titre d'aumônier, aucun pouvoir particulier en fait de juridiction. Ses pouvoirs, au for interne, sont donc les mêmes que ceux de tous les autres confesseurs ordinaires. Le fait que ses pénitents habituels sont des malades, internés dans un hospice d'aliénés, sera tout simplement une circonstance spéciale dont il faudra tenir compte, en certains cas, pour l'application des principes généraux.

Il s'agit en somme de déterminer quand et sous quelles conditions ce confesseur peut absoudre des cas réservés.

Prenons d'abord le cas des péchés *simplement réservés*, ceux que l'Ordinaire, qui a donné le pouvoir de confesser, a exclu de la juridiction déléguée habituelle et dont il s'est réservé l'absolution à lui-même. Pour ces péchés, « toute réserve cesse, dit le can. 900, lorsque se confessent des malades qui ne peuvent quitter la maison ». La Commission d'interprétation du Code a déclaré que cette expression « *toute réserve cesse* » concernait tous les péchés réservés, *ratione peccati*, même ceux réservés au Saint-Siège (10 novembre 1925 ; *Acta Ap. Sed.*, t. XVII, p. 583).

Les pénitents d'un aumônier d'hospice d'aliénés rentrent certainement dans la catégorie de ces malades qui ne peuvent pas normalement quitter leur maison pour se rendre à l'église. Leur confesseur peut donc les absoudre de tous cas réservés, *ratione peccati*.

Pour les péchés *réservés ratione censuræ*, la conduite à tenir est déterminée par divers articles du Code. Celui-ci prévoit trois hypothèses : 1° l'absolution ordinaire, alors qu'il n'y a ni péril de mort ni grande urgence ; 2° l'absolution en cas de danger de mort, 3° l'absolution en cas de grande urgence.

1° L'ABSOLUTION DANS LES CAS ORDINAIRES. — Le péché ne pouvant être absous que si le pénitent est préalablement relevé de sa censure, l'absolution du péché ne pourra être donnée que par le confesseur qui peut absoudre de la censure. Parmi les censures, il en est qui ne sont pas réservées, d'autres qui le sont de différentes manières.

Il est des *censures non réservées* : telles sont par exemple l'excommunication encourue par ceux qui éditent les livres des Saintes Ecritures sans l'autorisation requise de l'Ordinaire (can. 2318, § 2) ou qui contraindrait quelqu'un à embrasser de force la vie cléricale ou religieuse (can. 2325). De toute censure non réservée, qu'elle soit publique ou cachée, n'importe quel confesseur peut absoudre, mais seulement à l'occasion de l'administration du sacrement de pénitence (can. 2253, 1°).

Quant aux *censures réservées*, qu'elles le soient parce que portées par un homme ou parce que déclarées telles par le droit, elles ne peuvent être absoutes, en cas ordinaire, que par celui qui les a portées ou celui à qui le droit les déclare réservées et par celui qui a reçu à cet effet une délégation spéciale (can. 2253, 3°). En dehors des deux cas spéciaux que nous allons étudier, un aumônier de maison d'aliénés ne jouit donc, à l'égard de cette catégorie de censures, d'aucun pouvoir particulier.

2° L'ABSOLUTION EN CAS DE DANGER DE MORT. — En cas de danger de mort, il n'existe plus aucune réserve. « En cas de péril de mort, tout prêtre, même s'il n'était pas approuvé pour les confessions, peut absoudre n'importe quels pénitents de quelques péchés et de quelques censures que ce soit, quelque notoires et quelque réservés qu'ils puissent être » (can. 882). L'absolution ainsi donnée est toujours valide et elle est toujours licite, même en cas d'excommunication réservée *specialissimo modo* au St-Siège, quand, en ce dernier cas, il y a nécessité ou urgence.

Pour que l'absolution, permise par ce canon 882, puisse être donnée, il n'est plus requis, comme l'exigeaient autrefois nombre d'auteurs, que ce pénitent soit à l'agonie ou à l'article de la mort. Il suffit qu'existe une probabilité sérieuse de mort, c'est-à-dire actuellement une cause dont l'évolution normale est capable d'entraîner la mort à plus ou moins bref délai. Sans être à l'article de la mort, le pénitent se trouve alors, en toute vérité, en danger de mort. Ceci ressort d'une réponse de la S. Pénitencerie, du 25 mai 1915, déclarant que les soldats mobilisés, qui sont en campagne et peuvent être d'un moment à l'autre engagés dans le combat, pouvaient être considérés comme étant en danger de mort.

Par une assimilation parfaitement légitime, peuvent être considérés et traités comme des pénitents en danger de mort les hospitalisés dont nous parle notre correspondant, atteints d'affections telles qu'ils sont constamment exposés à être emportés par une crise subite. Il y a d'autant plus lieu de les admettre

au bénéfice de cette disposition canonique qu'ils risquent de retomber dans une crise d'aliénation mentale qui leur enlèverait la possibilité de se confesser en connaissance de cause. Quand ils sont dans une période de lucidité et que le confesseur les juge suffisamment conscients, sincères et repentants, il peut certainement les absoudre, aux termes du can. 882 « *valide et licite a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis.* »

3° L'absolution en cas de grande urgence. — S'ils ne sont pas atteints d'une affection qui risque de provoquer une crise soudaine qui peut les emporter d'un moment à l'autre et qui permet de les traiter comme des malades en danger de mort, leur situation d'hospitalisés dans une maison d'aliénés permettra presque toujours au confesseur de les absoudre en vertu des pouvoirs accordés par le can. 2254 : « *In casibus urgentioribus,* si nempe censuræ latæ sententiæ exterius servari nequeant sine periculo gravis scandali vel infamiæ, *aut si durum sit pœnitenti in statu gravis peccati permanere* per tempus necessarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, *quoquo modo reservatis,* absolvere potest, injuncto onere recurrendi, sub pœna reincidentiæ, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, *si id fieri possit sine gravi incommodo.* »

La condition dans laquelle se trouve un malade atteint d'aliénation mentale, qui jouit momentanément d'assez de lucidité pour recevoir les sacrements, qui peut d'un moment à l'autre perdre cette lucidité, constitue certainement *un de ces cas plus urgents* ou le confesseur est autorisé à absoudre de toutes censures *quoquo modo reservatis.* Pour de tels malades le danger de scandale ou d'infamie interviendra assez rarement. Par contre, étant donné qu'ils sont mentalement débilités et souvent anxieux à l'extrême, il existera pratiquement toujours l'autre motif prévu par le Code : « si durum sit pœnitenti in statu gravis peccati permanere per tempus necessarium ut Superior competens provideat ».

Comment faut-il apprécier cette disposition du pénitent à qui il est dur de rester dans son péché grave durant le temps nécessaire pour recourir au Supérieur compétent ? Une réponse de la Sacrée Pénitencerie, le 14 mai 1904, affirme qu'il suffit, pour qu'il y ait cas urgent, que le pénitent éprouve une grande répugnance à rester *même un jour* en état de péché mortel. Cappello va même plus loin. Il estime que les dispositions particulières du pénitent, surtout s'il s'agit d'un prêtre ou d'un religieux, peuvent en certains cas engendrer une horreur telle de rester même quelques heures privé de la grâce sanctifiante qu'elle suffirait à créer le cas urgent. (Cappello, *De Censuris,* n° 124).

Le même Cappello fait à ce propos une remarque dont notre correspondant pourra faire son profit. « [Quod durum sit pœnitenti permanere in statu gravis peccati], hoc dimentiendum est præsertim ex dispositione pœnitentis *hic et nunc,* id est *subjective,* non solum *objective* ex rei natura seu ex communiter contingentibus. Quare pœnitens antea non tanto dolore affectus ut ei sit *durum in statu peccati gravis permanere,* potest disponi a confessario ut ita afficiatur. Eo ipso quod confessarius tenetur ratione muneris excitare in animo pœnitentis sinceram peccati detestationem, procul dubio potest illum ita disponere, ut durum ipsi sit in statu peccati mortalis permanere. » (Cappello, *De Pœnitentia,* n° 402, 8, 375). Cette disposition subjective étant excellente en soi, le confesseur fait très bien de la créer ou de la développer dans son pénitent.

De tout ce qui précède, il ressort donc qu'à peu près toujours l'aumônier pourra absoudre ses hospitalisés de toutes fautes, même de celles qui tombent sous la réserve. Mais il lui reste un doute : « Ai-je le pouvoir de les absoudre, sans obligation de recourir ni avant ni après, à l'autorité du St-Siège, *étant donné qu'au moment de l'absolution ils me semblent suffisamment conscients, sincères et repentants?* » Les dispositions subjectives du pénitent : lucidité, sincérité et repentir sont à prendre en considération lorsqu'il s'agit de juger s'il est possible ou non de lui donner une absolution valide et licite : elles n'entrent absolument pas en ligne de compte dans la question du recours au St-Siège.

En principe le confesseur doit toujours imposer à son pénitent, sous peine de réincidence, l'obligation de recourir dans le mois, au moins par lettre et par le confesseur, si cela se peut sans grave inconvénient, et sous un nom fictif, à la S. Pénitencerie ou à l'évêque ou à un autre supérieur muni du pouvoir nécessaire et d'obéir à ses ordres (can. 2254, § 1).

C'est *sub gravi* que le confesseur est tenu de faire connaître ou de rappeler à son pénitent l'obligation grave de recourir à l'autorité compétente et cela dans le délai d'un mois à compter du moment de l'absolution. Le confesseur n'est dispensé de cette obligation grave que lorsque le recours est physiquement ou moralement impossible. C'est le cas, par exemple, lorsque l'absolution est donnée à un pénitent qui se trouve à l'article de la mort. Mais s'il n'est qu'en danger de mort, comme nous l'avons expliqué plus haut, et qu'il revienne à la santé, le pénitent ainsi absous reste obligé de recourir au Supérieur compétent (can. 2252).

Le Droit prévoit qu'il peut se rencontrer *un cas exceptionnel* ou le recours au Supérieur est *moralement impossible.* Alors il dispense le confesseur d'imposer l'obligation de recourir, à charge néanmoins pour lui de prescrire ce que de droit et d'imposer une pénitence suffisante et une satisfaction pour la censure, de façon que si le pénitent n'a pas accompli sa pénitence et donné satisfaction dans le délai déterminé par le confesseur, il retombe dans sa censure (can. 2254, § 3). Remarquons bien que les termes dont se sert le législateur : « *Quod si, in casu aliquo extraordinario, hic recursus sit moraliter impossibilis* », indiquent assez que cette hypothèse se vérifiera très rarement. Il faudrait pratiquement que ni le confesseur ni le pénitent ne puisse écrire au Supérieur compétent, ou ne puisse pas le faire sans qu'il y ait risque de scandale ou d'infamie ou que le confesseur ne doive plus rencontrer son pénitent pour lui remettre la réponse du Supérieur. Il nous semble bien qu'elle ne se vérifiera guère pour notre correspondant.

Ses malades sont des hospitalisés qui ne peuvent pas sortir de l'établissement. L'aumônier garde donc toujours la possibilité de rentrer en contact avec eux et de pouvoir leur communiquer la réponse du Supérieur compétent auquel il aura été recouru.

L'obligation de recourir, il est vrai, tombe en premier lieu sur le pénitent et seulement en second lieu, quand le pénitent ne veut pas ou ne peut pas recourir, sur le confesseur qui prend sur lui de l'absoudre malgré cela. Certains auteurs affirment que cette obligation, pour le confesseur, de se substituer, pour recourir, au pénitent défaillant, est une obligation grave qui lui est imposée par le droit. A quoi Cappello répond fort justement : « De vera obligatione ex parte confessarii certo non constat. » (Cappello, *De Pœnitentia*, n° 403).

Le même auteur concède cependant qu'il peut exister une obligation de charité pour le confesseur: « Practice tamen *obligatio ex caritate* spectare poterit, saltem interdum ad confessarium. Dicimus *interdum*, si pœnitens roget confessarium *isque commode recurrere valeat.* » (*Loc. cit.*, n° 403, ad 7). Ærtnis-Damen est encore plus affirmatif : « Practice, *regulariter* confessarius *ex caritate debebit* opem suam præstare pœnitenti. » (*Theol. moral.*, II, n° 994 *bis*, 3°).

* *

La conclusion pratique nous semble donc être celle-ci. Si le recours est pratiquement impossible pour le pénitent, soit parce que la mort prochaine est certaine, soit parce qu'il ne retrouvera jamais une lucidité suffisante, soit parce que sa débilité mentale est telle, que sans être totalement privé de sa raison, il se sentirait pris, à la seule pensée de recourir à Rome, d'une crainte et d'une appréhension qui risquerait d'aggraver son état d'aliénation mentale, le confesseur peut lui donner l'absolution de toutes les censures et de tous les péchés, même *specialissimo modo* réservés au Saint-Siège, sans lui imposer l'obligation de recourir et sans se croire obligé, même *ex caritate*, de recourir lui-même à la place du pénitent. C'est ce que concède Jombart, même pour le cas le plus rigoureusement réservé au St-Siège et nommément exclu des facilités accordées par le canon 2254 : « Toutefois, écrit cet auteur, il resterait permis d'absoudre le coupable d'un tel délit, sans obligation de recourir, quand le recours offrirait des difficultés extrêmement graves. » (R. Naz, *Traité de Droit canonique*, t. IV, n° 1026, ad finem). En somme quand l'obligation de recourir cesse d'exister pour le pénitent, elle ne peut pas non plus exister pour le confesseur qui peut alors en faire abstraction, pour absoudre validement et licitement.

S'il s'agit par contre d'un pénitent soumis par le Droit à l'obligation de recourir soit immédiatement, soit après sa guérison, quand il aura retrouvé une santé suffisante pour reprendre quelque fonction de son état primitif, mais à qui son état de faiblesse et de dépression morale rend le recours, non pas moralement impossible, mais actuellement difficile, douloureux, objet de craintes et d'appréhensions, — ce qui s'explique facilement avec la psychologie propre à ce genre de malades, — nous conseillerions à l'aumônier confesseur, pour couper court à toute inquiétude ultérieure et rendre la paix à ces pauvres malheureux, de leur faire spontanément la grande charité de se charger lui-même du recours, de rédiger et d'envoyer la lettre nécessaire à la Sacrée Pénitencerie, à Rome. Laissons les auteurs discuter si l'obligation de le faire est grave ou légère et faisons-le, non pas parce que ce serait un péché mortel ou véniel de ne pas le faire, mais parce que le faire est une excellente œuvre de charité, en faveur des membres les plus déshérités du Corps mystique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

R.-M. B.

Q. — Par suite du décès de l'Official diocésain, c'est le promoteur de la justice (en même temps défenseur du lien) qui a été appelé à le remplacer.

Malheureusement cette vacance arrive à un moment où plusieurs procès de mariage sont en cours d'instruction ; pour certains d'entre eux l'instruction est close, il n'y a plus que la sentence à prononcer.

Le défenseur du lien qui a rempli ses fonctions dans ces causes et qui même a ouvertement pris position dans les dernières en rédigeant son « *votum* » (can. 1984), peut-il, dans ces mêmes causes, abandonner son rôle et prendre celui de juge pour achever le procès et prononcer la sentence ?

Je ne trouve rien dans le Code qui l'interdise.

R. — 1° Il est exact que le Code n'a pas statué d'*incapacité* juridique à l'encontre du défenseur du lien qui prendrait la place du juge dans une cause où il a précédemment tenu le rôle de ministère public. Mais il semble que le droit *positif* s'est abstenu de détermination précise sur ce point parce que la chose « va de soi » et est de droit naturel. Le défenseur du lien, en acceptant ses fonctions et en remplissant son rôle au cours du procès, a pris une position vis-à-vis du débat qui paraît peu compatible avec l'absolue impartialité requise chez le juge.

2° Nous ne disons pas qu'une telle substitution *invaliderait* la sentence, car aucune *incapacité* ou incompétence n'a été établie par le droit (cfr. can. 11) sur ce point précis. Nous voyons au contraire que le Code a pris la peine de spécifier que le juge et tous ses assesseurs (y compris le ministère public) sont « incapables » de *témoigner* dans la cause où ils siègent (can. 1757, § 3) ; de même le notaire (S. C. des Evêques et Réguliers, avril 1727). Il y a là une sorte « d'analogie de droit » à laquelle il est permis de se rapporter, conformément au canon 20 : *Si certa de re desit expressum præscriptum legis..., norma sumenda est... a legibus latis in similibus...*

3° De plus, les parties pourraient trouver dans ce changement insolite l'occasion de soulever une exception de suspicion (*movere exceptionem suspicionis*) à l'encontre du juge ainsi nommé. Cfr. can. 1614-1617.

4° Dans le cas proposé, le défenseur du lien n'a qu'à conserver son rôle (à moins qu'il ne préfère démissionner complètement, ce qui ne s'impose nullement) dans les causes où il est engagé par suite de la citation des parties (*res desinit esse integra*, dit le can. 1725) et à poursuivre jusqu'à sentence définitive. Si, dans ces mêmes causes, l'Official défunt tenait la place de président du tribunal collégial, l'Ordinaire lui substituera un des juges assesseurs ou un autre juge synodal.

De tous ces changements il devra conster, dans les *acta processus*, par des pièces canoniques idoines. Et cela n'empêchera pas l'Official nouvellement nommé de remplir simultanément son rôle de juge, mais dans d'*autres* causes.

A. B.

LITURGIE

De l'usage du français en liturgie

Q. — La question de la messe préoccupe à juste titre nombre de prêtres. Comment en rendre la participation active et intéressante pour les fidèles des paroisses ?

A ce sujet, pourriez-vous préciser quelques points :

1° *Messes basses* : il est défendu d'y réciter à haute voix les prières que le prêtre récite à voix basse, ainsi que le *Pater*. Cette défense s'étend-elle aux traductions de ces mêmes prières, récitées ou chantées (offertoire, canon...) ?

2° *Messes chantées* (sans ministres sacrés) :

a) l'interdiction de chants en français à la messe solennelle vise-t-elle ces messes ?

b) à défaut de chants français, peut-on y réciter des prières en langue vulgaire à l'offertoire, au canon ?

c) peut-on lire publiquement des traductions des oraisons, épître, évangile, tandis que le prêtre les chante luimême (à faible voix évidemment) ?

3° Que penser du *chant des vêpres en français ?* Cette année, dans une paroisse, les vêpres des Morts ont été chantées en français. Les gens qui ne viennent à ces offices (par habitude) qu'une fois par an sont sortis en grand nombre de l'église [1]...

R. — On oublie peut-être un peu trop que les divers exercices du culte ne sont pas laissés à l'initiative des simples prêtres, mais qu'ils doivent, au préalable, être soumis à l'approbation de l'Ordinaire du lieu (canon 1259, § 1). L'Eglise a agi sagement en formulant cette prescription ; sinon, c'est la porte ouverte à bien des fantaisies et souvent à des abus. Pie XII le rappelait d'ailleurs dans l'encyclique *Mediator Dei :*

« ...Au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin, d'introduire et d'approuver de nouveaux rites, de modifier ceux mêmes qu'il aurait jugés immuables ; le droit et le devoir des évêques est de veiller diligemment à l'exacte observation des préceptes des saints canons sur le culte divin. Il n'est donc pas permis de laisser à l'arbitraire des personnes privées, fussent-elles de l'ordre de clergé, les choses saintes et vénérables qui touchent la vie religieuse de la société chrétienne... »

Sans doute, les fidèles doivent participer au sacrifice eucharistique « non d'une manière passive et négligente, et en pensant à autre chose, mais avec une attention et une ferveur qui les unissent étroitement au Souverain Prêtre », dit encore Pie XII. C'est évidemment le but vers lequel doivent tendre tous nos efforts.

Comment donc s'effectuera cette participation ? Avant tout, par des *moyens subordonnés aux préceptes de l'Eglise*, Pie XII prend la peine d'en citer quelques-uns :

— ce sera, par exemple, l'*usage d'un missel*, « de manière que les fidèles, unis au prêtre, prient avec lui à l'aide des mêmes paroles et avec les sentiments mêmes de l'Eglise » ;

— ce sera encore « quand tout le peuple, selon les règles rituelles, ou bien répond d'une façon bien réglée aux paroles du prêtre, ou se livre à des chants en rapport avec les différentes parties du Sacrifice, ou bien fait l'un et l'autre, ou enfin lorsque dans les messes solennelles il répond aux prières des ministres de Jésus-Christ et s'associe au chant liturgique.

Ces manières de participer au sacrifice sont à louer et à recommander quand elles obéissent soigneusement aux préceptes de l'Eglise et aux règles des rites sacrés. »

Quand les fidèles ont en mains un bon missel (et il s'en trouve d'excellents, en vol., ou en fascicules), ils peuvent, avec quelques indications ou suggestions brèves, et opportunes, participer avec fruit au Saint Sacrifice. Le résultat d'ailleurs ne peut pas toujours être apprécié immédiatement. Il ne dépend pas uniquement de l'activité *extérieure* que l'on aura dépensée au cours de la messe. Certains ont l'air de s'imaginer que plus cette activité extérieure sera intense, meilleure sera la participation au sacrifice (du moins, c'est ce que l'on est en droit de conclure de leur manière d'agir). Dès lors, prières communes à haute voix pendant une grande partie, sinon la totalité, de la messe, procession à l'offertoire, où chaque participant apporte et montre au peuple les objets les plus inattendus [2]. Dans une cérémonie *paraliturgique* cela peut se comprendre, mais non pendant la messe, cérémonie « *liturgique* » par excellence.

Le rappel de ces principes n'était pas inutile. C'est à leur lumière que nous allons maintenant aborder les questions de nos consultants. Nous y exposerons le droit commun ; mais nous avertissons nos confrères qui se trouveraient en présence d'un usage contraire, *ancien* et *général*, qu'ils devraient consulter leur Ordinaire, cet usage pouvant se trouver légitimé, du moins pour certains cas, soit par un indult, soit par une coutume centenaire et tolérée à ce titre par l'Eglise.

1° Messes basses. — Il n'y a pas de défense positive (du moins à notre connaissance) de lire à *haute* voix une traduction des prières que le prêtre prononce à voix *basse ;* mais le procédé est-il bien conforme à l'esprit de la loi ? Il est, en effet, interdit de *chanter*, non seulement pendant les messes solennelles (cf. *Motu proprio* de Pie X sur la musique sacrée, III, 7), mais encore pendant les messes basses (S.R.C., 3537, ad 3 ; 4235, ad 8 ; 4268, ad 10) des traductions des parties variables ou communes de la messe ou de l'office [3].

On peut, par contre, pendant une messe privée simplement lue, chanter des *cantiques* en langue vulgaire, sous la double condition qu'ils soient approuvés par l'Ordinaire et qu'ils ne soient pas la traduction littérale d'un texte liturgique.

Mais, vont se récrier plusieurs, comment donc nos fidèles vont-ils pouvoir participer pleinement à la messe ? — D'abord ne sont pas proscrites toute *lecture* publique ni toute *prière* commune. Les fidè-

[1] Nous répondons ici à deux correspondants dont les questions étaient analogues.

[2] Dans telle paroisse, par exemple, un jour de la fête des Mères, n'a-t-on pas apporté à l'offertoire dans le sanctuaire, après de multiples objets et pancartes... un berceau ! N'est-ce pas un peu excessif, et l'attention des fidèles ne risque-t-elle pas d'être plus attirée par le spectacle que par le sens du sacrifice ?

[3] Il est à remarquer que dans le rituel latin-français accordé aux diocèses de France (et non aux diocèses de langue française, comme semblerait le faire croire le titre de l'ouvrage) par la S.C. des Rites le 28 novembre 1947, les psaumes n'ont pas été traduits et doivent toujours être récités *en latin*.

les pourront répondre au prêtre (en latin, évidemment) ; puis, tous ensemble, pendant que le célébrant la dit en latin, ils *liront* la collecte en français. Un autre prêtre — (ou un laïc, mais il demande à être formé à ce rôle qui ne s'improvise pas) — fera la lecture de l'épître et de l'évangile en langue vulgaire. Et rien n'empêchera les assistants de dire ensemble graduel, trait, etc...

A l'offertoire, ménageons-leur un instant de silence ; ils pourront, à leur choix, lire les prières de l'offrande ou faire monter de leur cœur vers Dieu un hommage en rapport avec cette partie de la messe. Même attitude pendant le canon (comme nous le disons plus haut, quelques mots, brefs, orienteront la prière et aideront les assistants à se servir de leur missel), puis, en commun, lecture des postcommunions...

Voilà, schématisée *une* méthode ; elle n'a pas la prétention d'être parfaite, mais elle a, croyons-nous l'avantage de ne rien bouleverser, d'être conforme aux règles de l'Eglise et de ne pas « embrigader » les fidèles dans une formule de prière uniforme. « Depuis qu'on nous parle ou qu'on nous lit *sans arrêt* pendant la messe, nous ne pouvons plus prier », nous disaient quelques personnes. Sans doute, exagéraient-elles ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il convient de laisser pendant la messe des moments de silence pour la prière individuelle, où chacun peut s'adresser à Dieu comme il l'entend et lui exposer ses demandes. Et croyons bien que la messe, ainsi suivie, sera « vivante » quand même et « intéressante » pour les assistants.

2° Messes chantées. — A) Il a toujours été interdit de chanter quoi que ce soit en langue vulgaire à ces messes, qu'elles soient solennelles ou simplement chantées. Cela n'est pas douteux après le décret n° 3821, ad 1 de la S. C. des Rites : « Cantiones quascumque vernaculas esse omnino prohibitas in omnibus missis quæ vel solemniter vel solum in cantu celebrantur ».

Chaque fois qu'elle a été consultée sur ce point, la S. C. a été inflexible : même la coutume, là où elle existe, ne peut légitimer pareil usage ; elle doit être éliminée. Même pendant la distribution de la sainte communion, il n'est pas permis de chanter en langue vulgaire (S.R.C., n° 3975, ad 5). La communion ne constitue pas une sorte d'intermède pendant la messe. Comme l'*Ami* l'a fait justement remarquer plusieurs fois, la S. C. des Rites ferme absolument la porte à cette pratique (cf. n° 3113, ad 1 ; 3230 ; 3880, etc., *Motu proprio*, III, 7 et 8).

B) Il n'est pas davantage permis de réciter, pendant une messe *chantée*, des prières en langue vulgaire. D'ailleurs, quand le ferait-on ? A l'offertoire ? On doit chanter le texte de la messe et, s'il reste du temps avant la préface, un court motet sur des paroles approuvées par l'Eglise (cf. *Motu proprio*). — Après le chant du *Sanctus?* C'est alors l'élévation, pendant laquelle tous les chants doivent cesser (S.R.C., 3827, III, 4071, ad 1) ; le silence doit régner dan l'église (seul l'orgue peut jouer *graviori et dulciori sono*). — Après le chant du *Benedictus*, qui doit suivre la consécration ? On peut chanter un motet au St-Sacrement (*Motu proprio* et S. R. C. 3827, III).

C) Lecture publique de traduction des oraisons, épître, évangile, etc., pendant que le prêtre ou les ministres sacrés les chantent *à voix basse*. Il nous a été donné d'assister quelquefois à cette sorte de messe. Une fois, nous étions à deux mètres à peine du célébrant : il *chantait*, et très conciencieusement oraisons, évangile... sans omettre flexe, mètre, point. Mais il chantait pour lui-même, car nous avions peine à l'entendre. Une autre fois, nous étions dans la nef, plutôt assez loin, mais beaucoup d'autres personnes se trouvaient derrière nous. C'était à l'occasion d'un enterrement. Le célébrant devait sans doute chanter (à voix basse) les oraisons en latin pendant qu'un autre prêtre les lisait à haute voix : nous pouvons affirmer qu'on ne comprenait pas un seul mot, et les fidèles, sans aucun livre, assistaient passivement. Cas d'espèce, dira-t-on ? Mais ils ne sont pas tellement rares.

Comme l'écrivait l'*Ami* (13 novembre 1947, p. 198 des couv.), lors de la radiodiffusion des messes, le chant n'est pas interrompu, bien qu'il paraisse l'être. En réalité, la traduction du texte liturgique est lue à un autre micro, et la messe est célébrée conformément aux rubriques et décrets en vigueur. Si l'on veut une messe *chantée*, qu'on laisse chacun des ministres tenir dignement son rôle ; les fidèles pourront lire le texte en français dans leur missel. — Ils n'en ont pas ou ne savent pas s'en servir ? Nos efforts doivent précisément tendre à le leur apprendre, plutôt que de nous évertuer, malgré les avertissements et défenses expresses du Saint-Siège, à mêler français et latin dans une messe chantée, et laisser à chaque assistant son rôle *passif* d'auditeur. Quand le résultat sera acquis, on pourra dire que les fidèles assistent avec fruit au saint sacrifice, et que la messe est vivante et intéressante pour eux. (Mais redisons encore une fois, avec Pie XII, que le missel n'est pas le seul moyen de participer pleinement au saint sacrifice).

3° Vêpres en français. — Les vêpres étant une des principales Heures de l'office divin, elles demandent à être chantées en latin (Comme nous l'avons dit plus haut, on ne doit pas chanter la traduction des textes liturgiques).

Toutefois, *dans les églises qui ne sont pas tenues au chœur*, et *avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu*, on pourrait, à la place des vêpres, célébrer une cérémonie paraliturgique en français. Encore faut-il que cette cérémonie ne choque pas les fidèles et ne les fasse pas sortir de l'église, comme notre distingué correspondant en a été le témoin ; le remède serait pire que le mal. Tout le monde sera d'accord pour reconnaître qu'il vaut tout de même mieux que les fidèles assistent à l'office : s'ils ne comprennent pas, ils savent du moins que ce que l'on chante est une prière. Par leur présence ils s'associent à cette prière et font leurs les sentiments d'adoration, de remerciements et de demande exprimés par le chant.

* *

En guise de conclusion, nous ne pouvons qu'exhorter nos lecteurs à reprendre l'encyclique *Mediator Dei*, dont nous avons cité quelques passages. Ils verront, à sa lumière, qu'on peut à la fois, et faire participer pleinement les fidèles au sacrifice eucharistique, et respecter les règles et décisions du Saint-Siège actuellement en vigueur.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Saint THOMAS D'AQUIN. — **Somme théologique. — La Prudence. IIa-IIæ, q. 47-56. — Deuxième édition. Trad. française, notes et appendices par** Th. DEMAN, O. P. — In-12 de 554 p., 500 f. — Edit. de la « Revue des Jeunes », Paris et Tournai, 1949.

La première édition de ce traité date de 1925. Le P. Deman présente aujourd'hui un ouvrage complètement renouvelé. Rien, pour ainsi dire, ne subsiste de l'édition antérieure.

La *traduction* tout d'abord s'attache de beaucoup plus près à la pensée de S. Thomas et s'efforce de reproduire jusqu'aux nuances de l'expression. Notons cependant que, dans une certaine mesure, et précisément pour mieux faire saisir la doctrine exposée, le traducteur a fait œuvre de commentateur.

Les *références* — qu'elles visent les autres écrits de S. Thomas, ceux d'Aristote, la Sainte Ecriture, les Pères et, en général, les nombreux auteurs cités — ont été non point recopiées sur des versions communément admises, mais vérifiées suivant les exigences de la critique moderne des citations.

Les *Renseignements techniques* ont une grande valeur scientifique et de nombreux rapprochements avec les auteurs modernes dégagent toute la profondeur et l'actualité de la doctrine thomiste. Signalons tout spécialement les notes sur le mot même de « *prudence* » et sur le sens qu'il faut attacher à la vertu de prudence : éducation de la raison comme directrice de la vie morale. Ces notes font souhaiter une restauration du traité de la prudence. Ou mieux, le P. Deman a réalisé ici ce souhait.

Enfin la *Table analytique* a été détaillée pour une meilleure compréhension des points vifs de la doctrine.

D'autres volumes de la précieuse collection sont attendus.

Chanoine PLIVARD. — **Le Drame de la Vie** (Classe de cinquième). — In-12 de 134 p. — Editions de l'Ecole, 11, rue de Sèvres, Paris-6e.

Ce petit manuel correspond à peu près à la première partie du catéchisme : les vérités à croire ; mais la doctrine y est présentée aux jeunes élèves de cinquième. Il s'agit du drame de la vie de l'homme, de cet homme créé par Dieu pour la grâce et le bonheur, déchu par le péché, et rendu à sa destinée première par un effet de la miséricorde divine lui envoyant le Fils de Dieu pour le racheter. Ainsi ce drame s'achève dans l'espérance retrouvée d'une félicité éternelle...

Dans chaque chapitre, l'enfant trouvera une lecture tirée de l'Ecriture, choisie pour amorcer la leçon qui suit ; l'enseignement, facile à saisir, se complète d'un trait, histoire, explication, application à la vie, etc. Exposé, on le soupçonne déjà, très vivant, avec des illustrations et une disposition typographique bien propres à frapper l'imagination et à retenir l'attention du jeune lecteur.

Notons que certains trouvent cet ouvrage trop simple pour des élèves de cinquième, faisant double emploi avec les meilleures éditions du catéchisme national : v. g. celle de Bourges.

On pourra peut-être regretter que les deux derniers chapitres, l'Eglise, la Vie éternelle, soient si brièvement composés. L'essentiel, toutefois, s'y trouve.

H. DARY. — **Au seuil de l'adolescence.** — In-12 de 192 p., 105 f. — Paris, Albin Michel, 1948.

Sous une forme légèrement romancée, ou plutôt dialoguée, M. D. a écrit un livre d'initiation sexuelle et de formation morale pour les jeunes gens d'environ dix-huit ans. Les parents n'y interviennent guère. Des prêtres y tiennent la place principale, qui dépasse légèrement leur rôle propre. Un médecin croyant y intervient ; c'est lui qui aurait dû donner certains renseignements nécessaires, laissant au prêtre la formation du jugement moral. Ce médecin se dédommage dans un appendice où ses renseignements écrits, illustrés par des esquisses dues à la plume de l'auteur, ne laissent dans l'ombre rien de ce que le jeune homme doit savoir sur le mystère des sexes et de la génération humaine.

Ce genre d'ouvrages a sa grande utilité. Pourtant, nous conseillons instamment à nos confrères de ne les mettre *jamais* entre les mains de leurs jeunes sans les avoir lus attentivement et sans avoir vérifié s'ils conviennent à leur mentalité, très variable avec les individus et les milieux. Le présent livre convient aux garçons des villes, élevés dans le cadre des « professions libérales », achevant leurs études secondaires, vivant dans la familiarité confiante des jeunes prêtres qui sont leurs directeurs de patronages, d'équipes ou de colonies de vacances.

Nous souhaitons qu'une future édition corrige les pages qui présentent comme *entièrement licite* la pratique des bains pris en groupe par des jeunes gens complètement nus. On présente cela comme une « *chose tolérée* » dont on se contente de signaler le danger. Les moralistes catholiques les plus sûrs disent seulement que, dans nos régions, sauf circonstance aggravante, ce n'est pas un péché *mortel* : il reste que c'est un péché, et un prêtre ne doit pas le laisser ignorer quand on l'interroge.

Docteur H.-M. FAY. — **Le développement du sens moral chez l'enfant.** — In-12 de 64 p., 90 f. — Paris, Lethielleux, 1948.

L'auteur suit l'enfant de la naissance à trois ans, de trois à sept ans, de sept à quatorze ans, montrant comment le sens moral s'éveille peu à peu, comment il dépend du développement corporel et de l'influence de la famille, de l'éducateur, du milieu. Basées sur l'expérience, inspirées par la foi religieuse, formulées avec clarté et pondération, ces indications seront méditées avec fruit par les parents et les maîtres.

Notons seulement que M. F. parle presque exclusivement des garçons. Et regrettons qu'il ait cru devoir donner un laissez-passer à ce grotesque « père Noël » qui vient si mal à propos détourner l'attention des enfants des charmants et véridiques récits de la naissance de l'Enfant-Dieu.

Un prêtre : **Paul-Sébastien Millet, sa vie, son œuvre.** — In-8 couronne de 326 p., 300 f. — Paris, Lethielleux.

Par plus d'un trait M. l'abbé Millet rappelle le saint curé d'Ars dont il fut le contemporain : son esprit d'oraison, sa mortification, sa charité, son zèle pour le salut des âmes font du premier l'émule du second. Mais tandis que la divine Providence orientait plus spécialement M. Vianney vers le ministère du confessionnal, elle destinait M. Millet à devenir le fondateur, puis le guide d'une nouvelle congrégation religieuse vouée au soin des malades à domicile : celle du « Bon Secours de Troyes ».

L'établissement de cet Institut fut la grande préoccupation de M. Millet. Il en conçut l'idée dès le dé-